
Haftarot bij Paulus

De liturgische context van citaten als onderdeel van intertekstualiteit

M.C. Mulder

Abstract

This article argues that the liturgical use of biblical texts should be included in an intertextual analysis. Rabbinic sources demonstrate a certain consensus on the liturgical reading cycles from the Torah and the Prophets in the early synagogue. Although the content of these cycles is not certain, external evidence disclose established connections between readings from the Torah and the Prophets (the haftarah-readings) in the first century CE. Paul's letters display similar connections and a comparable hermeneutical strategy, as illustrated by a careful exegesis of Romans 15,9-12, Galatians 4,21-31, and 2 Corinthians 3.

1. Inleiding

Wanneer in het Nieuwe Testament een tekst wordt geciteerd uit het Oude Testament, klinkt daarin meestal meer door dan alleen de aangehaalde woorden. De context ervan klinkt mee. Dat is voor de exegese van belang. In veel gevallen kan de oudtestamentische context van een citaat helpen om de bedoeling van de nieuwtestamentische auteur met zijn aanhaling beter te begrijpen. Deze benadering van de citaten sluit aan bij de Joodse citeermethode.

Richard Hays introduceerde hiervoor het begrip intertekstualiteit in de nieuwtestamentische wetenschap. Door het aanhalen van een tekst uit een eerder verband worden twee tekstverbanden met elkaar 'in gesprek' gebracht.¹ Vaak zijn er diverse verbindingslijnen te vinden, die tot verrassende inzichten kunnen leiden. Deze methode roept uiteraard de vraag op hoe ver de context reikt waarmee men rekening dient te houden bij de uitleg. Hays stelde een aantal criteria op om te kunnen spreken van citaten, toespelingen of echo's.²

1 Hij neemt hiervoor de term *metalepsis* over uit de literatuurwetenschap: 'Metalepsis ... places the reader within a field of whispered or unstated correspondences', Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven/Londen 1989, 20.

2 *Echoes of Scripture*, 29, 30.

Hier blijft een mate van onzekerheid, maar het feit dat er méér intertekstuele verbanden zijn dan op het eerste gehoor gesuggereerd worden, is inmiddels een algemeen aanvaard inzicht.

In dit artikel wordt de stelling verdedigd dat men bij die intertekstuele verbanden niet slechts dient te letten op de literaire context van het citaat, maar ook op de liturgische context daarvan. In een cultuur waar men over het algemeen uit het hoofd citeert, klinken de literaire verbanden van een tekst mee, evenals de wijze waarop een tekst functioneerde in een eventuele mondelinge uitleg. Nog sterker zal evenwel het liturgische gebruik van een tekst in het oor meegeklonken hebben. Zeker als een tekst een vaste plaats gekregen heeft in de liturgie, zodat men deze telkens weer op sabbat te horen krijgt in een bepaald verband, of als teksten in een liturgische setting aan elkaar verbonden zijn, zullen die verbindingen direct een rol spelen bij het aanhalen van het desbetreffende tekstgedeelte. In zo'n geval zal ook het liturgische gebruik van een tekst deel uitmaken van de context, waarmee men in een intertekstuele exegetische rekening dient te houden.

Nu doet zich het probleem voor, dat er over de liturgie in de synagoge uit de eerste eeuw erg weinig bekend is. Is het mogelijk om dergelijke liturgische contexten van een citaat te achterhalen? Er zijn wel leesroosters bekend uit de Joodse traditie. In de synagoge wordt – tot op de dag van vandaag – aan elke passage uit de Tora een bijpassende lezing uit de profeten gekoppeld, de zogeheten ‘haftara’lezing. Maar kunnen deze liturgische verbindingen enigermate gedateerd worden, en zijn deze geheel of gedeeltelijk terug te voeren tot de eerste eeuw? Om te laten zien in hoeverre deze vragen positief te beantwoorden zijn, volgt eerst een beknopt overzicht van wat met enige zekerheid te zeggen is over het schriftgebruik in de synagoge uit de eerste eeuw. Vervolgens zullen enkele voorbeelden uit de brieven van Paulus de relevantie van deze uitbreiding van het begrip intertekstualiteit illustreren.

2. Schriftgebruik in de synagogale liturgie ten tijde van het Nieuwe Testament

Hoe functioneerden de lezingen uit de Tora en de profeten in de Joodse liturgie ten tijde van het ontstaan van het Nieuwe Testament? De Bijbel zelf geeft enkele aanwijzingen dat de Tora gelezen diende te worden, maar dat betreft zeker geen wekelijks rooster met vaste lezingen. De ‘gehele wet’ diende eens in de zeven jaar gelezen te worden op het Loofhuttenfeest (Deut. 31:10-13, Neh. 8). Wellicht werden ook op de andere feesten toepasselijke passages uit de Tora gelezen in de liturgie van de tempel, maar zeker is dat niet. De offer-

dienst en de bijpassende lofprijzing speelden daar een grotere rol dan vaste lezingen uit de Schrift.³ Het is bekend dat de sekte van Qumran een regelmatige openbare lezing van de Tora kende. Uit de voorschriften daarvoor kan worden opgemaakt dat volgens de leden van de sekte zo'n lezing ook in de tempel plaatsvond, of volgens hen plaats zou moeten vinden.⁴ Uiteraard werd de Bijbel in Qumran bovendien gelezen in gemeenschappelijke en persoonlijke studiesessies, zoals ook in de tempel het geval is geweest. Maar leesroosters daarvoor zijn niet bekend.

Een regelmatige lezing uit de Tora vormde zeker een belangrijk element van de liturgie in de synagoge, die zich ontwikkelde terwijl de tempel er nog was. Volgens Josephus kwam men wekelijks samen in de synagoge om 'te luisteren naar de Tora'.⁵ Hetzelfde is te lezen bij Philo, die spreekt over een samenkomen in 'synagoogoi', waar 'de heilige boeken' gelezen worden en worden uitgelegd.⁶ Archeologische vondsten bevestigen de aanwezigheid van diverse synagogen in Palestina, ook uit de tijd voor de verwoesting van de tempel in het jaar 70. Interessant is de zogeheten Theodotus inscriptie, aangebracht op een synagoge in Jeruzalem halverwege de eerste eeuw, die aangaf dat de synagoge bestemd was 'voor het lezen van de Wet en het onderwijs in de geboden'.⁷

De oudste schriftelijke getuige van lezingen uit de Tora met een aansluitende lezing uit de profeten is het Nieuwe Testament. Bij zijn optreden in de synagoge van Nazareth werd Jezus het boek van de profeet Jesaja ter hand

-
- 3 Charles Perrot stelt: 'feast-day readings ... were at the time used in the Temple', 'The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue' in M.J. Mulder (red.), *Mikra. Text, translation Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II,1, Assen etc. 1988, 145. De Misjna verwijst echter slechts tweemaal naar een schriftlezing in de tempel, in *Yoma* VII,1 en *Sotah* VII,7,8; het gaat om bijzondere situaties: de hogepriester leest op Grote Verzoendag, en de koning op het Loofhuttenfeest. Volgens Ruth Langer blijkt uit het beschreven ritueel dat het om een latere invoeging gaat, 'From Study of Scripture to Reenactment of Sinai: The Emergence of the Synagogue Torah Service', *Worship* 72 (1998), 43-67.
- 4 Zo Lawrence H. Schiffman, 'The Early History of Public Reading of the Torah' in Steven Fine, *Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction during the Greco-Roman Period*, Londen/New York 1999, 46.
- 5 *Contra Apionem* 2,175. Elders schrijft Josephus dat 'wij elke zevende dag gewoon zijn te besteden aan de studie van onze overleveringen en de Wet', *Antiquitates* 8, 225.
- 6 *Peri tou Theopemptous einai tous Oneirous* (Over Dromen) 2, 127.
- 7 'The Theodotus Inscription in Jerusalem' in Lawrence H. Schiffman (red.), *The Functions of the Synagogue, Texts and Traditions*, Hoboken 1998, 474.

gesteld en las Hij uit Jesaja 61 (Luk. 4:16-21). Ook het boek Handelingen veronderstelt een regelmatige lezing uit de wet en de profeten in de synagoge (Hand. 13:15,27).

Is vanuit Joodse bronnen te achterhalen of hier al sprake was van een vast rooster? Het feit dat contemporaine Joodse bronnen eerst mondeling zijn overgeleverd en pas later op schrift zijn gesteld geeft reden om voorzichtig te zijn met het daarin overgeleverde materiaal. Toch kunnen de vroegste rabbijnse (tannaïtische)⁸ overleveringen, gelegd naast ouder materiaal uit andere bronnen, wel enig licht werpen op de wijze waarop de Schrift in de eerste helft van de eerste eeuw functioneerde in de synagogale liturgie.

Rabbijnse discussies over liturgische lezingen

Ten eerste is in dit verband te wijzen op enkele discussies van rabbijnen uit de eerste eeuw over liturgische gewoonten, waarover naast consensus ook een verschil van inzicht bestond. In de Misjna komt de vraag aan de orde welke passages uit de Tora na lezing niet mogen worden uitgelegd. Blijkbaar vond men deze daarvoor te aanstootgevend.⁹ Vervolgens wordt de vraag opgeworpen of er ook passages uit de profeten zijn die men beter niet kan voordragen na de Toralezing.¹⁰

Omdat alleen de verschillen in visie uitvoerig worden weergegeven, is hieruit niet te destilleren hoe de consensus er exact uitzag. In elk geval blijkt uit de vroegst dateerbare rabbijnse bronnen dat de Tora in zijn geheel werd gelezen, dat deze aansluitend meestal werd vertaald en uitgelegd en dat er vaste passages uit de profeten bij hoorden, waarvoor rabbijnen uit de tweede helft van de eerste eeuw al een behoorlijk vaststaand liturgisch schema kenden. Daarover was al zoveel overeenstemming, dat het niet zomaar geaccepteerd werd, indien men er modificaties in wenste aan te brengen.

Aanpassingen vanwege conflicterende leesroosters

Een tweede cluster discussies dat relevant is voor ons onderwerp betreft kwesties die zich kunnen voordoen, als twee roosters van lezingen met elkaar in

8 Tannaïtisch is de benaming voor de vroegste periode van rabbijnse overlevering, op schrift gesteld in de Misjna en de Tosefta (met tradities die niet in de Misjna werden opgenomen). Beide geschriften zijn eind 2de eeuw van onze jaartelling vastgelegd, maar bevatten ouder materiaal.

9 Bv. Gen. 38, zie Misjna *Meg.* IV, 10.

10 Er bestond bv. twijfel over het troonvisioen van Ezechiël, Misjna *Meg.* IV,10, Tosefta *Meg.* IV, 31.

conflict komen. De Misjna en de Tosefta geven de besluiten weer bij welke feesten en gelegenheden men de geregelde lezingen op sabbat diende te onderbreken.¹¹ Daaruit is op te maken dat er een vaststaand schema bestond voor de lezing uit de Tora en er ook lezingen voor specifieke feestdagen waren. In de Tosefta worden ook de bijbehorende *haftarot* in deze discussie betrokken.¹²

In de Tosefta stelt men vervolgens de vraag wat er moet gebeuren als de cursorische Toralezing vrijwel samenvalt met een identieke lezing die bestemd is voor een specifieke sabbat.¹³ Zo'n situatie kan zich alleen voordoen, als het rooster van Toralezingen door het jaar heen verschuift. De Babylonische Talmoed kent alleen een cyclus van een jaarlijks herhaalde lezing van de Tora in 53 of 54 gedeelten, waarbij dit niet kon voorkomen. Blijkbaar was dit rooster in Palestina in de eerste eeuwen nog niet in gebruik, waardoor de kwestie van conflicterende lezingen kon opkomen, als er ook al lezingen waren vastgesteld voor bepaalde jaarlijks terugkerende sabbatten. De Talmoed legt dan ook expliciet uit dat 'degenen uit het westen' (= Palestina) de Tora in drie jaar doorlezen.¹⁴ Blijkbaar heeft in latere tijd de Babylonische éénjarige leescyclus het meest gezag gekregen, maar de synagogen in Palestina kenden in de eerste eeuwen, en nog lang daarna, een driejarig (of drieënhalf jarig) rooster van (veelal) 154 gedeelten (ook wel *seders* of *perashot* genoemd).

De Misjna en de Tosefta getuigen dus van een periode waarin er in Palestina twee soorten leesroosters waren, die geleidelijk uniformeerden. Dat tannaïtische bronnen met rabbijnen uit de eerste eeuw hierop reflecteren geeft aan, dat beide systemen kennelijk al als gevestigde systemen werden ervaren, die niet eenvoudig terzijde konden worden geschoven.

Volgens sommige wetenschappers die deze liturgische systemen hebben onderzocht, hadden de lezingen rond de feesten en specifieke sabbatten de oudste papieren, waarna in de loop van de tijd de behoefte werd gevoeld om

11 Misjna *Meg.* III, 4.

12 Tosefta *Meg.* III, 1-4. Het gaat hier steeds over de lezingen op sabbatmorgen. Of men op zaterdagmiddag, maandag en donderdag een volgend gedeelte uit de Tora diende te lezen, dan wel gedeelten uit de passage die bestemd was voor de volgende sabbat, is in de vroegste periode nog in discussie, vgl. Michael Fishbane, *Haftarot, The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia 2002, xxi en Schiffman, 'Early History', 51.

13 Voor de zogeheten 'shabbat shekalim', waarop traditioneel een afdracht voor de tempeldienst werd ingezameld, was de lezing Ex. 30:1-6. Tosefta *Meg.* III, 1-4 stelt aan de orde wat men moet doen, indien de reguliere lezing van deze perasha in dezelfde maand valt.

14 Talmoed, *Meg.* 29b.

ook de gehele Tora in de synagoge te lezen.¹⁵ Anderen veronderstellen dat er eerst een *lectio continua* was, die zich in de eerste eeuw al gevestigd had, waarna men – wellicht als gevolg van het verlies van de tempel en de daar gevierde feesten – behoefte kreeg aan aanpassingen van de liturgie op specifieke feestdagen.¹⁶ Het lijkt in elk geval vast te staan dat de lezingen in de synagoge van de eerste eeuw niet willekeurig werden gekozen, maar dat er op dat moment al sprake is van een langere leertraditie, zowel uit de Tora als uit de profeten.

Haftarot bij Philo

Dit laatste wordt bevestigd door een derde constatering. Recent onderzoek naar het werk van Philo heeft aangetoond dat vrijwel alle citaten die hij aanhaalt uit de profeten terug te vinden zijn in de vaste *haftaralezingen* van een specifieke reeks sabbatten in de tijd vóór Yom Kippoer.¹⁷ Deze sabbatten zijn gegroepeerd onder de kernwoorden: ‘vermaning’ (drie sabbatten), ‘troost’ (zeven sabbatten) en ‘berouw’ (de laatste van de reeks). De profetenlezingen komen grotendeels uit Jeremia, Jesaja en Hosea. Eerdere studies hadden er al op gewezen dat de *haftaralezingen* voor deze reeks sabbatten in de Palestijnse en Babylonische leesroosters nauwelijks verschillen.¹⁸ Naomi H. Cohen trekt op basis van de sterke overeenkomst tussen deze roosters en de citaten bij Philo de conclusie dat deze te groot zijn om aan toeval toe te schrijven en dat deze reeks dus waarschijnlijk al vastlag vóór het begin van onze jaartelling.¹⁹

15 Zo Ismar Elbogen in zijn overzicht uit 1913, in 1972 bijgewerkt in het Hebreeuws, vertaald door Raymond P. Scheindlin: *Jewish Liturgy, A Comprehensive History*, Philadelphia 1993, 129-142; dezelfde visie bij Daniel Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, SBL Diss. Ser. 22, Atlanta 1975, 36 en Stefan C. Reif, ‘The Early Liturgy of the Synagogue’ in W. Horbury e.a. (red.), *The Cambridge History of Judaism*, dl. 3, Cambridge 1999, 352 en id., *Problems with Prayers, Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Studia Judaica, Berlijn 2006, 49.

16 Zo Ben Zion Wacholder in zijn ‘Prolegomenon’ bij het werk van Jacob Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, dl. 1, New York 1971, xxiv en Schiffman, ‘Early History’, 50.

17 Het gaat om de *haftarot* bestemd voor de weken tussen de 17^e Tammuz, waarop de val van de eerste tempel wordt herdacht, tot aan Yom Kippoer. Zie Naomi H. Cohen, *Philo’s Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah-Cycle in Second Temple Judaism*, Leiden 2007, met een update van eerder onderzoek, gepubliceerd in *JJS* 48 (1997), 225-249.

18 Wacholder, ‘Prolegomenon’, xxv.

19 ‘I suggest that this occurred not, as Wacholder proposed, in Amoraic times, but further back, hidden in the seemingly impenetrable mists of antiquity’, Cohen, *Philo’s Scriptures*, 59.

Een driejarig en een eenjarig leesrooster

Algemeen wordt aangenomen, dat de oudste *'lectio continua'* bestond uit een driejarig rooster, met onderbrekingen rond de feesten en andere gedenkdagen, zodat men eens per ongeveer drie en een half jaar de hele Tora had doorgelezen, en dat dit gebruik ontstaan is voor of in de eerste eeuw van onze jaartelling in Palestina. De meeste lezingen uit de Tora zijn dan dus niet gelieerd aan een specifieke sabbat of aan een bepaalde periode van het jaar, terwijl de lezingen uit de profeten verbonden konden worden aan een passage uit de Tora óf aan een specifieke sabbat. Dat veroorzaakt zoals aangegeven problemen, die grotendeels kunnen worden ondervangen in een eenjarige cyclus, zoals deze in Babylonië gebruikelijk is geworden. Dit jaarrooster van lezingen heeft echter pas in de Middeleeuwen algemene navolging gekregen, mede door het gezag van de Babylonische Talmoe.²⁰

In de 12^{de} eeuw doet een zoon van Maimonides nog verslag van een synagoge in Egypte, waar de driejarige Palestijnse cyclus op dat moment nog steeds gevolgd wordt. Eind 19^{de} eeuw werd in de geniza van deze of een andere synagoge met vergelijkbare Palestijnse rite – de Ezra-synagoge in oud-Cairo – een groot aantal papyri ontdekt, op grond waarvan Adolf Büchler voor het eerst tot een reconstructie is gekomen van de driejarige cyclus, met bijbehorende *haftarot* (voorlopig gepubliceerd in 1893).²¹ Jacob Mann heeft het werk van Büchler voortgezet en kwam in 1940 tot een wetenschappelijke uitgave op basis van zijn analyse van de papyri uit de geniza, vergeleken met een tiental andere bronnen. Alle recentere overzichten van de driejarige Palestijnse leescyclus met *haftarot* baseren zich op Manns onderzoek, dat na diens dood werd voortgezet en voltooid door Isaiah Sonne en pas in 1971 volledig is gepubliceerd.²² Voorbeelden van de reconstructies zijn op internet eenvoudig te vinden, hoewel niet altijd wordt verantwoord waarom soms kleine aanpassingen op het werk van Mann/Sonne worden aangebracht.²³

20 Zo Wacholder, 'Prolegomenon', xlii.

21 Adolf Büchler, 'The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle', *Jewish Quarterly Review*, Old Series, 5 (1893), repr. in Jacob J. Petuchowski, *Contributions to the Scientific Studies of Jewish Liturgy*, New York 1970, 181-302. De brief van de zoon van Maimonides is hierin opgenomen, 182, 183.

22 Jacob Mann, Isaiah Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue, A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies*, New York 1971. Als appendix bij het 'Prolegomenon' van Wacholder bij deze uitgave nam hij een complete lijst op van de *sedarim* en *haftarot*, li-lxxi.

23 Zie bv. www.betemunah.org/prolegomenon.html (geraadpleegd 6 januari 2021); vgl. het complete overzicht in Perrot, 'Reading of the Bible', 141-143.

De leesroosters konden per plaats weliswaar verschillen, maar er is ook een grote continuïteit tussen de diverse roosters. Die continuïteit blijkt uit het feit dat vrijwel alle leeseenheden uit de jaarcyclus beginnen op een plaats waar ook de driejaarscyclus een *perasha* begon. Er zijn eveneens overeenkomsten in de manier waarop men de Toralezing verbindt met een *haftara*, maar op dat punt is ook een ontwikkeling zichtbaar. Voor beide series geldt dat de verbinding veelal op een directe manier gelegd wordt via een letterlijke overeenstemming van enkele woorden uit de Toralezing, liefst uit het begin ervan, met enkele kernwoorden uit de profetenlezing. Maar inhoudelijk is er wel een accentverschuiving.

Relatie tussen Tora en haftaralezing

In het oudere, Palestijnse rooster functioneren de *haftaralezingen* veelal als een lens, die zicht geeft op een aspect van de boodschap uit het gedeelte uit de Tora of deze in een bepaalde richting interpreteert. Twee derde van de *haftarot* uit de driejaarscyclus zijn genomen uit Jesaja 40-66, met de verlossing en terugkeer van het volk naar het land Israël als terugkerende thema's.²⁴ Het overgrote deel van de *haftarot* uit het driejarige schema heeft een duidelijk eschatologisch-messiaanse strekking.²⁵ In de Babylonische jaarcyclus hebben de overeenkomsten tussen de Toralezing en de bijbehorende *haftara* een meer beschouwend karakter. De profetenlezing wijst op een historische parallellie en geeft daarmee meer een thematische analogie, dan een eschatologische toepassing.²⁶

Het driejarige leesrooster past met zijn soteriologische focus goed bij de apocalyptische verwachtingen in de periode van de Hasmoneeën.²⁷ Door de profetenlezing kregen de lezingen uit de Tora een eigen toespitsing en werden ze verbonden met de verwachting van verlossing in de eigen tijd. Op dit punt is er overeenstemming met de hermeneutische toepassing van profetische teksten in de sekte van Qumran.²⁸

24 Fishbane, *Haftarot*, xxvi.

25 Michael Graves, 'The Public Reading of Scripture in Early Judaism', *JETS* 50 (2007), 475: '... the haftarah served ... as a messianic peroration, which summed up the reading of Torah with an eschatological hope.' Gregory Goswell geeft een overzicht van alle *haftarot* per boek uit de Tora en concludeert binnen het Palestijnse rooster tot 'an overall emphasis upon consolation', evenals 'an implicit messianism', 'The Hermeneutics of the Haftarat', *Tyndale Bulletin* 58 (2007), 99.

26 Fishbane, *Haftarot*, xxvii; Elbogen, *Jewish Liturgy*, 144; Graves, 'Public Reading', 474, 475.

27 Lee Levine plaatst daarom de historische wortels van dit rooster in deze periode, *The Ancient Synagogue The First Thousand Years*, New Haven 2000, 143.

28 Vgl. Patte, *Jewish Hermeneutic*, 311, 312.

Het is opmerkelijk dat er onderscheid gemaakt wordt tussen de manier waarop men omging met de lezing uit de Tora en die uit de profeten. Bij het lezen uit de Tora mag niets worden overgeslagen, maar uit een profetenlezing kan een aantal verzen weggelaten worden, met als doel te eindigen met een hoopvol of vertroostend woord.²⁹ Dat impliceert geen devaluatie van het gezag van de profetenlezing. De reden om enkele verzen over te slaan laat zien hoe deze lezing diende om het luisteren naar de Tora richting te geven en deze toe te passen op de situatie waarin men de Schriften las. Zo kan de *haftara* een beslissende lens worden waardoor de Tora op een nieuwe manier tot spreken komt.³⁰

De algemene slotsom is dat men reeds in de eerste eeuw uitging van een grote mate van continuïteit in de liturgie, die kennelijk zodanig vastlag dat deze niet op eigen gezag veranderd kon worden. Hoewel de opschriftstelling van de Joodse bronnen voor de desbetreffende leesroosters van later datum is, vormt het belang dat men toekende aan continuïteit wel een aanwijzing om waarde te hechten aan deze leesroosters, met name het driejarige Palestijnse leesrooster, om te achterhalen welke Bijbelteksten met elkaar verbonden werden. Deze veronderstelling wordt versterkt, als overeenkomstige verbindingen aangewezen kunnen worden vanuit andere bronnen, die wél met zekerheid te dateren zijn in de eerste eeuw. Een dergelijke bevestiging werd verkregen op basis van een nauwkeurige analyse van alle geschriften van Philo. Als er ook in het Nieuwe Testament aanwijzingen zijn, dat dezelfde tekstverbindingen er in die tijd al waren, geeft dat een extra bevestiging van de veronderstelde continuïteit.

3. *Haftarot* in het Nieuwe Testament

Er is nog geen systematische vergelijking gepubliceerd tussen de citaten in het Nieuwe Testament en de liturgische lezingen in de synagoge, zoals dat bij de citaten uit het werk van Philo gebeurd is door Naomi Cohen. Slechts enkele voorbeelden kunnen aangeven dat hier een wereld te winnen is, als nieuwe stimulans voor intertekstueel onderzoek. In drie tekstgedeelten waarin Paulus reflecteert op de verhouding tussen Joden en heidenen in de gemeente van

29 Misjna, *Meg.* III,8, IV,4, *Tosefta Meg.* IV,18, vgl. Büchler, 'Scientific Study', 244.

30 Van later datum is de liturgische inleiding op de *haftaralezing*, die de soteriologische en eschatologische functie ervan bevestigt, vgl. Langer, 'Study of Scripture' en Stefan Reif, *Jews, Bible and Prayer, Essays on Jewish Biblical Exegesis and Liturgical Notion*, Berlijn 2017, 241, 242.

Christus, verbindt hij teksten uit de Tora met profetische lezingen op een manier die inderdaad geheel overeenkomt met de traditionele *haftaralezingen*.

Romeinen 15:9-12

Een frappante overeenkomst is te vinden in de *catena* van citaten uit Romeinen 15:9-12. Daar wijst Paulus op het belang dat Joden en heidenen als uit één mond God de lof toezingen; hij onderstreept dat door het aanhalen van 2 Samuël 22:50, Deuteronomium 32:43, Psalm 117:1 en Jesaja 11:10. Nu is het lied van David uit 2 Samuël 22 de *haftaralezing* geworden bij het lied van Mozes uit Deuteronomium 32. Tevens worden beide liederen gebruikt als *haftaralezingen* in de week van Pesach. Tijdens de viering van Pesach speelt Psalm 117 een belangrijke rol, als onderdeel van het Hallel. En op de achtste dag, na de dag waarop 2 Samuël 22 gelezen is, wordt Jesaja 11 als *haftara* gelezen.

Het lijkt erop dat de verbindingen die Paulus legt tussen de teksten in deze perikoop niet door hemzelf geïnitieerd hoeven te zijn. Als het inderdaad om een reeds bestaande verbinding van teksten gaat, zet dat zijn argument des te meer kracht bij. De intertekstuele verbindingen suggereren dan dat de gemeenteleden die deze teksten vaker met elkaar hadden horen klinken, beter hadden kunnen weten. Paulus wijst op de tekst uit Deuteronomium als een appèl op Joden en heidenen om metterdaad samen God te loven. Dat kan hij doen, doordat de bijpassende gedeelten uit de profeten deze gezamenlijke lofprijzing betrekken op het werk van de Messias, waardoor deze opdracht de kleur krijgt van een eschatologische belofte. Hierin is precies te herkennen wat zojuist werd opgemerkt ten aanzien van de functie van *haftaralezingen* in de Joodse traditie. Regelmatig reiken deze een eschatologisch-soteriologisch kader aan om de tekst uit de Tora op de eigen situatie toe te passen. Hetzelfde doet Paulus hier in deze aaneenrijging van teksten. In de gezamenlijke lofprijzing door Joden en heidenen in de gemeente ziet hij het begin van een eschatologische vervulling van de oproep uit Deuteronomium aan heidenen om zich met Israël te verheugen. In een te publiceren artikel over deze *catena* zal dit verder worden uitgewerkt.³¹ Deze summiere constatering onderstrepen de grote mate van overeenstemming met de Joodse traditie van *haftaralezingen*: alle vier de aangehaalde teksten zijn hierin met elkaar verbonden.

31 'Paul's dual focus: "Rejoice, o Gentiles, with his people", An intertextual analysis of the quotations in Romans 15:7-13', in Koert van Bekkum e.a. (red.), *Israel as Hermeneutical Challenge*. Zie daarin verantwoording en literatuurverwijzingen.

Galaten 4:21-31

Een tweede voorbeeld betreft de ‘allegorie’ in Galaten 4:21-31. Paulus verwijst naar de geschiedenis van Abraham, Hagar en Sara om de Galaten vanuit de Tora te laten zien, dat zij de vrijheid in Christus niet moeten prijsgeven en dat zij zich niet moeten laten verleiden om ‘kinderen van een slavin’ te willen zijn (Gal. 4:31). De apostel identificeert Hagar met de berg Sinai en met het huidige Jeruzalem, dat met zijn kinderen in slavernij verkeert. Vanuit dat Jeruzalem kwamen mensen die kennelijk probeerden ook de Galaten een vergelijkbaar ‘slavenjuk’ op te leggen, bijvoorbeeld door hen te dwingen tot besnijdenis (Gal. 5:1,2). Tegenover Hagar staat Sara, overigens niet bij name genoemd, maar kortweg aangeduid als ‘de vrije’ (Gal. 4:22,23). Zij wordt verbonden met het ‘Jeruzalem dat boven is’ (vs. 26) en daarmee de moeder is van al degenen die dezelfde vrijheid kennen als Paulus zelf.

Vervolgens citeert Paulus Jesaja 54:1, waarin ‘de onvruchtbare’ wordt opgeroepen zich te verheugen, omdat zij meer kinderen zal krijgen dan degene ‘die een man heeft’ (Gal. 4:27). Door de verwijzing naar de onvruchtbare wordt een verbinding gelegd met Sara, in de profetie voorgesteld als een stad, Jeruzalem. Dat past bij Paulus’ betoog. ‘Die een man heeft’, door Paulus in de profetie wellicht gelezen als het Jeruzalem van voor de ballingschap,³² brengt de apostel in verband met Hagar. Maar de kernthema’s van zijn betoog: ‘vrijheid’ tegenover ‘slavernij’, een ‘tegenwoordig’ tegenover een ‘hemels Jeruzalem’, komen in de tekst en de context van Jesaja niet voor. Er is alleen een overeenkomst met het woord ‘onvruchtbaar’.

De belofte dat juist de onvruchtbare veel kinderen zal krijgen past uiteraard precies bij wat Paulus naar voren brengt, maar het aanhalen van deze profetie voor deze bewering lijkt een vrij willekeurige greep. Wie in de literaire context van de profetie zoekt, vindt nog wel enige intertekstuele overeenkomsten die helpen om te begrijpen hoe Paulus ertoe kan komen om de profetische belofte toe te passen op de Galaten die de gerechtigheid niet van de wet willen verwachten en zich daarom geen slavenjuk willen laten opleggen (Gal. 2:21, 5:1). In Jesaja 51 wordt Sara expliciet genoemd, als de moeder van allen ‘die de gerechtigheid najagen en JHWH zoeken’ (Jes. 51:1,2, de enige plaats waar de naam Sara voorkomt buiten Genesis). Dat kan een reden zijn waarom Paulus de profetie over de onvruchtbare kan toepassen op de Galaten. Verder komt het thema van de erfenis, dat in Galaten 3 naar voren kwam, ook terug in de context van het citaat: ‘uw nageslacht zal de volkeren beërven’

32 Zo Joel Willits, ‘Isa 54,1 in Gal 4, 24b-27: Reading Genesis in Light of Isaiah’, ZNW 96 (2005), 197.

(Jes. 54:3). Ook deze tekst kan helpen om de profetie voor de onvruchtbare toe te passen op de Galaten, die door het geloof in Christus 'zaad van Abraham' geworden zijn (Gal. 3:29). Maar zelfs via deze intertekstuele verbanden tussen Paulus' betoog en de context van het citaat uit Jesaja 54 is het nog steeds niet eenvoudig te begrijpen waarom de apostel juist deze tekst aanhaalt. Men kan zich terecht afvragen of deze verbindingen voor zijn lezers te volgen waren. Daarom heeft men bijvoorbeeld wel verondersteld dat Paulus hier teruggrijpt op zijn eigen prediking.³³

Er is echter een verklaring die meer voor de hand ligt. In het driejarige Palestijnse leesrooster is Jesaja 54:1-10 de *haftaralezing* bij Genesis 16 (over Hagar), en Jesaja 54 vanaf vers 9 de *haftara* bij de perasha 'Noach' (Gen. 6:9-11:32) die eindigt met de vermelding dat Sara onvruchtbaar was. Als de perikopen uit Genesis en de profetische belofte van Gods trouw voor het onvruchtbare en verlaten Sion telkens opnieuw samen klonken in de synagogale lezingen, is het begrijpelijk dat Paulus deze verbinding legt en deze wellicht zelfs bekend kan veronderstellen bij de hoorders van zijn brief.³⁴

Bovendien kan deze constatering licht werpen op de manier waarop de geschiedenis uit Genesis functioneert in het betoog van Paulus. Zoals de *haftaralezingen* bedoeld waren een lens te vormen voor de lezingen van de Tora, en deze daarmee vaak in een eschatologisch kader zetten, zo leest Paulus Genesis 16 (e.v.) hier ook door de lens van Jesaja 54. Door de profetische belofte krijgt de geschiedenis van Abraham een nieuw perspectief. Omdat deze opnieuw tot spreken kwam voor het volk Israël in de tijd van ballingschap, en God daarin bewezen heeft dezelfde te zijn en te blijven voor zijn volk, zorgt de profetie ervoor dat de geschiedenis een levende spiegel blijft waarin Gods handelen zichtbaar wordt in telkens nieuwe situaties, waarin zijn volk als een 'onvruchtbare' wanhoopt over haar toekomst.

Deze leeswijze van Genesis gebruikt Paulus om de Galaten ervan te verzekeren dat het ook in hun situatie niet verstandig is op menselijk kunnen te vertrouwen, *in casu* menselijke gehoorzaamheid aan de wet, maar dat er slechts één manier is waarop God zijn belofte waarmaakt: door zoals Abraham met de onvruchtbare Sara, en zoals Israël in de onvruchtbaarheid van de

33 Zo Karen Jobes, na een intertekstuele analyse: 'I conjecture that what Paul invokes through metalepsis in his letter he had previously taught explicitly to the Galatian churches from Isaiah, perhaps with Isa 54:1 as his text', 'Jerusalem, our Mother, Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31', *WTJ* 55 (1993), 318.

34 Ik deed deze suggestie eerder in 'Kinderen naar de ordening van Izak', *Theologia Reformata* 56 (2013), 103-118. Zie daar tevens meer interactie met andere literatuur.

ballingschap, te vertrouwen op Gods Woord. Door de eschatologische belofte van Jesaja 54 krijgt de hele geschiedenis uit Genesis een actuele betekenis: bij de slavin wordt zichtbaar hoe men niet met Gods beloften moet omgaan, bij de vrije hoe God wel zijn belofte nakomt.

Wanneer het om een bekende *haftaraverbinding* gaat, wordt hiermee onderstreept dat Paulus door deze ‘allegorie’ zijn boodschap niet losmaakt van de geschiedenis van Gods handelen met zijn volk zoals bij een allegorie in de latere zin van het woord. De continuïteit van dat handelen wordt er juist mee onderstreept: zoals bij Abraham, zoals bij Jesaja, zo is God dezelfde in de tijd van de Galaten. De geschiedenis houdt de Galaten tevens de vraag voor, hoe zij hierop zullen reageren en waarschuwt hen om niet de weg op te gaan van het vertrouwen op menselijk ingrijpen. Dat heeft tot niets geleid, zo onderstreept de geschiedenis ten tijde van Hagar en ten tijde van de ballingschap. Dat zal ook de Galaten niet verder brengen.

Hoewel hiermee niet alle exegetische vragen uit deze perikoop zijn verhelderd, is wel te concluderen dat het herkennen van een bekende *haftaraverbinding* van grote betekenis kan zijn om de manier waarop Paulus deze teksten aan elkaar verbindt goed te kunnen plaatsen. De historische situaties die de apostel aanhaalt uit Genesis en de profetische tekst onderstrepen samen de continuïteit van Gods handelen, dat de apostel nu ook betreft op heidenen die tot geloof in Christus zijn gekomen. Zij worden op dezelfde manier als het hele volk van God kinderen van de belofte, namelijk door Gods eenzijdige trouw aan zijn woord (zo luidt de conclusie na het aanhalen van het citaat in Gal. 4:28). Wanneer de *haftaraverbinding* voor de ontvangers van de brief bekend was, is het eenvoudiger te begrijpen waarom Paulus juist deze teksten hiervoor aanvoert en zal zijn argument ook krachtiger zijn binnengekomen bij de Galaten.

2 Korinthe 3

In 2 Korinthe 3 verbindt Paulus twee tekstgedeelten aan elkaar die op het eerste gezicht niet veel gemeen hebben. Hij zinspeelt op Jeremia 31:33 als hij de gemeente van Korinthe een brief van Christus noemt, die niet met inkt, maar met de Geest geschreven is, niet op tafelen van steen, maar op tafelen ‘van het hart’ (2 Kor. 3:3, een echo van het leggen van Gods wet ‘in het hart’ uit Jer. 31:33). Drie verzen verder verwijst hij expliciet naar Jeremia 31:31, de enige plaats waar de uitdrukking ‘nieuw verbond’ voorkomt in het Oude Testament. Paulus schrijft dat God hem bekwaam gemaakt heeft om dienaar ‘van een nieuw verbond’ te zijn (2 Kor. 3:6).

In de uitleg waarin hij dit nieuwe verbond stelt naast de bediening van Mozes, als een bediening ‘van de letter’, maakt hij gebruik van Exodus 34:29-35,

een perikoop die niet over een nieuw verbond spreekt, noch over het opschrijven van de wet of de vernieuwing van het hart. Toch gebruikt Paulus de geschiedenis van Exodus van stap tot stap om de heerlijkheid van de bediening van Mozes te vergelijken met de bediening die hijzelf heeft van het nieuwe verbond. De Israëlieten konden hun blik niet langer blijven vestigen op de heerlijkheid van Mozes, schrijft de apostel (2 Kor. 3:7 met een toespeling op Ex. 34:30). Uit het vervolg blijkt dat het hem niet om een enkele toespeling te doen is, maar dat hij de hele geschiedenis van Exodus 34:29-35 wil gebruiken om de betekenis van het nieuwe verbond uit te leggen. Hij verwijst er nog driemaal naar (in 2 Kor. 3:13,15,16 naar Ex. 34:33,34 en 35).

Waarom haalt Paulus dit gedeelte aan om het surplus van het nieuwe verbond, zoals Jeremia 31 daarover spreekt, uit te leggen?³⁵ Hij had daarvoor ook een van de eerdere perikopen uit Exodus kunnen gebruiken die expliciet gaan over de eerste verbondssluiting, over het schrijven van de wet op de tafels van steen, of over de verbreking van het verbond door het volk Israël en het verbreken van de eerste stenen tafels in Exodus 32. In vergelijking daarmee zou het nieuwe van het verbond uit Jeremia 31 wellicht even scherp naar voren gebracht kunnen worden.

Het antwoord kan liggen in het feit dat Jeremia 31:(31)32-39 de *haftaralezing* vormde van Exodus 34:27-35 in het driejarige synagogale leesrooster.³⁶ In dat geval was er al een traditionele verbinding tussen beide teksten en hoort Paulus deze teksten van meet af aan in hun samenhang, waarbij hij ervan uit kan gaan dat ook de Korinthiërs, Joden zowel als heidenen die mogelijk al enige tijd een synagoge bezochten, deze teksten in hun samenhang kenden. Het eschatologische kader dat de *haftaralezing* aan de geschiedenis uit Exodus gaf, is dan geen nieuwe vondst van de apostel. De profetische verwachting die de *haftara* verbond aan de lezing van Exodus, waardoor men de geschiedenis van Mozes kon lezen als een profetie van de manier waarop heel Israël tot God zou kunnen naderen, zoals Mozes, en God met zijn volk zou kunnen spreken, zoals Hij deed met Mozes, was in dat geval al bekend. Het nieuwe is dan dat Paulus stelt dat dit nu, in Christus en door zijn Geest, werkelijkheid geworden is, niet alleen voor Joden maar ook voor heidenen.

Wanneer dat inderdaad het geval is, maakt dat Paulus' argumentatie een-

35 Ralph P. Martin noemt de 'despair' van commentatoren om beide tekstgedeelten met elkaar te verbinden, *2 Corinthians*, 2nd ed., WBC, Grand Rapids 2014, 208.

36 Dit krijgt geen aandacht in recente commentaren. Michael Cover noemt de *haftaraverbinding* in *Lifting the Veil : 2 Corinthians 3:7-18 in Light of Jewish Homiletic and Commentary Traditions*, BZNW 210, Berlijn/Boston 2005, 180, evenals Hays in *Echoes of Scripture*, 132. Maar de specifieke hermeneutische implicatie hiervan wordt door hen niet gethematiseerd.

voudiger te begrijpen. Hij noemt de Korinthiërs, net als Mozes, spiegels van de heerlijkheid van God (2 Kor. 3:18). Dat beeld, essentieel voor de gedachtengang van Paulus waarin hij de Korinthiërs een brief van Christus noemt, kan hij alleen onderbouwen vanuit de combinatie van de belofte van het schrijven van het Woord van God in het hart uit Jeremia 31 en de manier waarop Mozes de heerlijkheid van God weerspiegelt als hij Gods woorden overbrengt. Deze verzekering zal des te sterker zijn overgekomen, als de Korinthiërs bekend waren met de verbinding tussen de perikopen waar de apostel op zinspeelt.

Andersom onderstreept hij door deze combinatie ook het appèl aan hun adres. Hoewel de geschiedenis van Exodus 34 er geen aanleiding toe geeft, lijkt Paulus te veronderstellen dat Mozes zijn aangezicht bedekte om te verhinderen dat de Israëlieten zouden blijven kijken naar de heerlijkheid van God. Terwijl Exodus vermeldt dat het volk vreesde voor de heerlijkheid, gaat Paulus ervan uit dat de Israëlieten wilden blijven kijken, hoewel Mozes dat wilde voorkomen.³⁷ De tegenstelling van 2 Korinthe 3:14 ('maar...') geeft de reden ervan aan: hun hart was verhard. Door de bedekking werd hun het zicht op de heerlijkheid ontnomen. Die heerlijkheid was er zeker in de bediening van Mozes, maar kon voor het volk het leven niet brengen (2 Kor. 3:7).

Gelezen vanuit Jeremia 31 is de oorzaak hiervan te zoeken in de onmogelijkheid voor de Israëlieten om de woorden van Mozes op een goede manier te ontvangen.³⁸ Wanneer de Israëlieten vervolgens wél het oog op de heerlijkheid van God waren blijven richten, zonder metterdaad te luisteren naar de woorden die Mozes op dat moment doorgeeft, zou dat voor hen de dood betekenen. Niet omdat dat de bedoeling van Mozes was, of van de heerlijkheid die van hem afstraalde, maar omdat dit het gevolg zou zijn van de confrontatie tussen Gods heerlijkheid en het zondige volk.³⁹ Vanuit dat perspectief, dat onder meer vanuit Jeremia wordt aangereikt, kijkt Paulus terug naar deze geschiedenis. Op die manier krijgen de handelingen van Mozes een profetische

37 Zo ook T.E. van Spanje, *2 Korintiërs, Profiel van een evangeliedienaar*, Kampen 2009, 124.

38 Het gaat hier niet alleen om het tijdelijke van het verbond onder Mozes, zoals benadrukt door Van Spanje, *2 Korintiërs*, 122, Martin, *2 Corinthians*, 216 en Frank J. Matera, *II Corinthians, A commentary*, NTL, Louisville 2003, 92: 'Paul can suppose that Moses knew that his ministry was to be abolished.' Het gaat de apostel om het onvolkomene ervan, zoals de verbinding met de *haftara* benadrukt. Otfried Hofius onderstreept dit onvolkomene van Mozes' bediening, mede vanuit de Joodse traditie, maar noemt de *haftaverbinding* niet, 'Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3', *Paulusstudien*, WUNT 51, Tübingen 1994², 96, 102.

39 Vgl. M.E. Thrall, *2 Corinthians 1-7*, ICC, Londen 2004, 249.

betekenis. Daarom moest Mozes zijn gezicht bedekken, en die bedekking is er nog altijd als Mozes' woorden klinken, omdat het nog steeds de werkelijkheid is, dat zonder het nieuwe van het nieuwe verbond de bediening van Mozes de dood brengt (2 Kor. 3:6).

Niettemin schrijft de apostel vanuit de zekerheid dat het nieuwe verbond waarover Jeremia 31 spreekt werkelijkheid geworden is. Dat is de eschatologische betekenis van de komst van Christus als Kurios. Vervolgens gebruikt Paulus dezelfde geschiedenis opnieuw als bemoediging om te laten zien wat dat impliceert: net zoals Mozes zich telkens tot JHWH keerde, en op dat moment de bedekking mocht wegnemen (Ex. 34:34), zo wordt telkens wanneer iemand zich tot de Kurios keert, de bedekking weggenomen (2 Kor. 3:16). Het gaat hier niet om een tweedeling tussen Joden en niet-Joden,⁴⁰ maar om de oproep aan Joden en heidenen om zich tot de Heere te keren, zodat zijn heerlijkheid leven brengt. Dat is te vinden bij Christus, door de Geest. Zo geeft de lezing van Jeremia 31 een voortdurende actualiteit aan de geschiedenis van Exodus 34:19-25.

4. Conclusie

Op basis van de inventarisatie vanuit Joodse bronnen is er reden om meer aandacht te geven aan de liturgische context van citaten in het Nieuwe Testament.

De aangevoerde rabbijnse bronnen gaan ervan uit dat de lezingen uit de Tora en de profeten in de synagoge in grote mate vaststonden in de eerste helft van de eerste eeuw. Uiteraard zijn de schriftelijke bronnen hiervoor van later datum en dient men te rekenen met de neiging om tradities vroeger te dateren, niettemin wordt de waarde van de mondelinge tradities die hierin worden doorgegeven in de huidige wetenschap hoger getaxeerd dan voorheen. Wanneer externe bronnen die wel met zekerheid te dateren zijn met dergelijke rabbijnse claims overeenstemmen, vormen deze een onafhankelijke bevestiging daarvan. Van twee kanten werden deze aangevoerd, vanuit de geschriften van Philo en vanuit het Nieuwe Testament.

De besproken overeenkomsten tussen Paulus' gebruik van een aantal citatencombinaties met traditionele *haftaraverbindingen* vormen op zichzelf geen bewijs dat de apostel teruggrijpt op een gevestigde liturgische traditie. Er kunnen andere redenen zijn voor deze overeenkomsten, zoals een gezamenlijke uitlegtraditie, of een voor de hand liggende thematische verwantschap. Toch bleek uit een eerste verkenning de overeenkomst met bestaande litur-

40 Van Spanje wijst terecht op de negatieve *Wirkungsgeschichte* van deze tekst, 2 Korintiërs, 117.

gische verbindingen een zeer plausibele verklaring voor Paulus' schriftberoep.

De evidente conclusie is wel dat nader onderzoek gewenst is op dit gebied, om tot een grotere mate van zekerheid te komen. Een intensievere uitwisseling tussen de christelijke bijbelwetenschap en Joodse studies kan hier tot betere resultaten leiden.

Het meest overtuigend is het cumulatieve bewijs; hoe meer dwarsverbindingen aanwijsbaar zijn, hoe stelliger men kan concluderen, dat bekende liturgische tradities een grotere rol spelen in Paulus' schriftgebruik dan tot nog toe wordt aangenomen. Wanneer de verbindingen tussen perikopen uit de Tora en de bijbehorende *haftarot* een legitieme mogelijkheid zijn om intertekstuele verbanden op het spoor te komen, zal dit tot nieuwe exegetische inzichten leiden.

M.C. Mulder doceert Nieuwe Testament, Judaica en Kerk en Israël aan de Theologische Universiteit te Apeldoorn en de Christelijke Hogeschool te Ede en is als wetenschappelijk medewerker verbonden aan het Centrum voor Israëlstudies.